Decolonialismo Latinoamericano

(Resumen del Nelly Olaya Servigne) [1]

La colonialidad del poder.

La historia colonial de América Ibérica termina, *con la excepción de algunas islas del Caribe*, desde principios del siglo XIX, cuando el debilitamiento de las monarquías del sur de Europa y el auge de un nacionalismo criollo modernizador desembocan en la emancipación político-jurídica de los Estados Latinoamericanos. A la inversa de esta interpretación reductora del colonialismo, un importante corpus de pensamiento crítico se ha desarrollado, desde finales de los años 1990. El catalizador de esta reflexión es la noción de "colonialidad del poder" forjada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928 – 2018) [2]. Los investigadores y las investigadoras que han participado en este grupo de trabajo han adquirido desde entonces una notoriedad académica y transnacional muy importante : Anibal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Ramón Grosfoguel, Catherine Walch o María Lugones. Apoyándose en un amplio repertorio de metodologías y fuentes teóricas de inspiración, estos autores han abierto la brecha a una profunda renovación de los estudios sobre el colonialismo y trazado los perfiles de un programa de investigación cuya unidad parece hoy evidente.

La conquista de las sociedades y culturas de América marcó el inicio de un nuevo orden mundial que culminó, quinientos años después, en la forma de un poder global articulando todo el planeta.
Colonialidad no es colonialismo :
El colonialismo es el proceso de expansión territorial del Occidente y a su infraestructura ideológica por el cual una sociedad es desposeída de su soberanía y de sus recursos en beneficio de una metrópoli (*un Estado considerado en relación con sus colonias*) extranjera
La colonialidad describe la dimensión estructuralmente colonial del poder moderno, que sigue organizando la distribución desigual de los recursos y de los derechos en todas las escalas de la sociedad : En efecto, si observamos ła distribución de los recursos y del trabajo entre la población mundial, es imposible no ver que la gran mayoría de los explotados, los dominados y los discriminados son exactamente los miembros de las "razas", "etnias" o "naciones" que, desde la conquista de América y a lo largo del proceso de formación de este poder mundial, permitieron categorizar a las poblaciones colonizadas. Este proceso implicó la concentración brutal de los recursos

1 Ideologia decolonial (pensées decoloniales de Philippe Colin et Lissel Quiroz, ed Zones).
2.
a. *Colonialidad del poder y clasificación social.*
b. Redefinicion de la dependencia y marginalización en América Latina, CESO, Santiago de Chile, 1970
c. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. Revista Internacinal de Ciencias Sociales
d. Colonialidad y modernidad-racionalitdad, Perú Indígena

mundiales, bajo el control y en beneficio de la estrecha minoría europea y estaoduninense, y en particular de su clase dominante.

En las teorías que recibimos constantemente de los grandes centros, hay a menudo una falsa pretensión de universalidad. Es esencial que nosotros, los hombres y mujeres de América Latina, que ayudemos a corregir estas teorías e introduzcamos los elementos dinámicos necesarios para acercarlas a nuestra realidad : Raúl Prebish [3]

Con la hegemonía sobre el Atlántico ejercida por las potencias ibéricas y la anexión colonial de vastas extensiones del mundo, Europa empezó a proyectarse como centro político y económico del emergente sistema-mundo. La toma de tierras iba acompañada sistemáticamente de la apropiación depredadora de los cuerpos de las mujeres de las sociedades conquistadas. La violencia sexual como arma de conquista y expropiación de los pueblos indígenas dió lugar a lo que más tarde se conocería como **mestizaje** (los criollos). Este mestizaje se generalizó tanto en la segunda mitad del siglo XVI que se convirtió en una gran preocupación para las autoridades coloniales, locales y metropolitanas que el sistema administrativo centralizado tuvo que incorporarlo. A pesar de ocupar una posición social inferior a la de los españoles nacidos en España, los criollos pudieron, a diferencia de otros grupos étnicos, integrarse en el aparato administrativo y eclesiástico español. Aunque la dominación política y administrativa directa de la península ibérica llegó a su fin en el primer tercio del siglo XIX, **el colonialismo y su diseño social siguieron estructurando las sociedades latinoamericanas**.
Los Estados republicanos fundados por las élites criollas no representaron una ruptura real con el periodo de administración colonial, como la narrativa histórica nos quiere hacer creer, **sino más bien una continuidad** es decir un **colonialismo interno** que los gobiernos latinoamericanos se constituyeron para heredar los territorios, propiedades y poblaciones que anteriormente habían estado bajo administración española.

La lógica colonial del poder no solo persistió en forma de **colonialismo interno**, sino que inmediatamente después de la disolución del imperio hispano-americano, tomó la forma de « pactos neocoloniales » entre los nuevos Estados-nación y los nuevos Estados hegemónicos (Inglaterra y los Estados Unidos) que han dado forma a un **sistema-mundo capitalista** con su organización económica, política y social de la región.
Abandonando la "carga" de la administración colonial directa (*de España*), las potencias industriales emergentes del Atlántico Norte optaron por formas indirectas -esencialmente financieras y comerciales- de control sobre las nuevas naciones dizque llamadas “independientes”. Hasta principios del siglo XX, Inglaterra, principal fuente de capital del mundo, impuso su poder naval, industrial, financiero y cultural a todo el subcontinente, sin dudar en recurrir a la "diplomacia de los cañones".

3 El desarrollo económico de América Latina y algunos de sus principales problemas

En esta nueva configuración de la economía atlántica, las naciones latinoamericanas fueron asignadas a la **posición periférica** de proveedoras de materias primas para las **potencias del norte**.
El debilitamiento de las ambiciones imperiales británicas en América no significó el fin de las políticas neocoloniales en la región. Con el cambio de siglo, la nueva potencia mundial, Estados Unidos, disponía de los medios materiales para poner en práctica sus ambiciones conquistadoras, formuladas ya en 1823 en la famosa doctrina Monroe. «América a los americanos ». (*La aplicación de esta doctrina dependía en gran medida de la buena voluntad de Gran Bretaña, única potencia naval capaz de garantizar una presencia estratégica permanente en toda la región. Théodore Roosevelt lo reformuló a principios del siglo XX, y desde entonces se instauró la política intervencionista de los Estados Unidos en la región)*. La guerra contra España de 1898, *que precipitó la ocupación americana de Cuba y la anexión de Puerto Rico*, marcó el inicio del control norteamericano de la región y el sometimiento duradero de los países latinoamericanos a los intereses imperiales de Estados Unidos.
El concepto de "defensa hemisférica contra el imperialismo soviético", y luego de la "guerra contra las drogas", Washington ha desplegado una serie de acciones político-militares para perpetuar la gobernanza imperial de la región. Las modalidades coercitivas de este intervencionismo son inseparables de un proyecto geopolítico más amplio destinado a construir una hegemonía neoliberal utilizando la exportación de la "pretendida democracia" y las prácticas de buena gobernanza económica definidas en el "Consenso de Washington" a finales de los años ochenta.[4]
Vinculando las estrategias políticas internas a los grupos dominantes, este proyecto ha conducido a una profunda remodelación de las economías y sociedades latinoamericanas, reforzando incluso en los territorios más apartados, no sólo la carga impuesta por el capital transnacional (deudas colosales) y el extractivismo de materias primas, sino también el poder colonial de las élites eurocéntricas. Como señala el escritor activista Raúl Zibechi [5], la lógica global del **capitalismo extractivista**, que se ha impuesto y fortalecido en toda América Latina en las últimas dos décadas, está reviviendo los más feroces esquemas coloniales: ocupación de territorios (megaminería a cielo abierto, agroindustria de monocultivo, monocultivos, turismo extractivista, etc, etc), expulsión o desintegración organizada de comunidades campesinas; militarización de territorios, muchas veces dejados en manos de milicias paraestatales.
Si concebimos el colonialismo como una relación política, económica, sexual, epistemológica, pedagógica y lingüística de dominación europea del sistema mundo, y como una relación cultural/estructural de dominación étnico-racial,

---

4 *Este mal llamado "consenso de Washington" se refiere al conjunto de medidas de ajuste estructural impuestas a los países del Sur en 1980 por el FMI y el Banco Mundial, a cambio de la introducción de "planes de rescate" destinados a ayudar a los países "hiperendeudados" a hacer frente a* ***sus deudas con los bancos comerciales del Norte.*** *El «desfase» de las medidas neoliberales - disciplina fiscal, desregulación de los mercados financieros , desestatización de la economía, reducción y reorientación de los gastos públicos, etc. - se impuso tanto más fácilmente a los países latinoamericanos cuanto que éstos se encontraban desde principios de los años ochenta, en una violenta recesión económica.*
5 *Latiendo resistencia, Mundos nuevos y guerra de despojo, Zambra, Balandres, Málaga*

las mal llamadas repúblicas independientes de América Latina y el Caribe siguen siendo territorios por descolonizar. [6]
Según Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel [7], en la perspectiva descolonizadora adoptada por el **Grupo Modernidad/Colonialidad**, la cultura está siempre inextricablemente ligada a los (*y no derivada de*) procesos de la economía política. Al igual que las políticas culturales y poscoloniales, existe una estrecha interrelación entre el capitalismo y la cultura. Sin embargo, los estudios culturales y postcoloniales han pasado por alto el hecho de que no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el aspecto racial de la población mundial sobre la división internacional del trabajo : las «razas superiores» que ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que a las «razas inferiores» se les asignan las formas de trabajo más coercitivas y peor remuneradas.

En un artículo publicado en “La Nación” de Buenos Aires, José Martí lanza un grito de alerta: “el peligro ya no se sitúa tanto en el colonialismo arcaico de Europa sino en las ambiciones continentales de Estados Unidos, es el momento para América Latina de declarar su segunda independencia”.

Estructuralismo y teorías de la dependencia.

Los planteamientos del sistema desarrollados por las ciencias sociales a finales de los años 1960 y durante los años 1970 en América Latina, herederas de la larga tradición de reflexión sobre los modos de producción, tienen un eco importante en la reflexión iniciada por los autores de la red M/C/D [8]. Ellos destacan **la importancia de la teoría de la dependencia, la filosofía de la liberación y algunas corrientes de la sociología latinoamericana.**
Para los teóricos de la dependencia, el capitalismo era un sistema relativamente estable con un centro autónomo y una periferia dependiente que se entendían mutuamente. Este análisis de la **dependencia** condujo a una tesis clave, resumida a la perfección por el teórico revolucionario brasileño Ruy Mauro Marini [9]. Durante la década de 1970, el nuevo enfoque tuvo éxito mucho más allá del ámbito académico latinoamericano y se convirtió en un tema esencial para analizar el destino histórico de las "naciones oscuras (*tercer mundo*)". Percibido como una contra-teoría del Sur a la teoría de la modernización estadounidense, el enfoque de la dependencia fue adoptado y debatido no sólo en los círculos culturales y políticos latinoamericanos, sino también dentro de las “instituciones de solidaridad política” entre los países llamados Tercer Mundo. En América Latina, la obra mas importante de la

6 *Nelson Maldonado Torres "Sobre la colonialidad del ser. Elgiro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global Ed Siglo del Hombre, Bogotá).*
7 *Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel : Giro decolonial*
8 Arturo Escobar (*Mundos y Conocimientos de otro modo: el Programa de Investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano. Ed Tabula Rasa)*
9 Dailéctica de la dependencia, Ed Era, México: "*La historia del subdesarrollo latinoamericano es la historia del sistema capitalista mundial*

divulgación de las teorías de la dependencia fué « *Las venas abiertas de América Latina*" de Eduardo Galeano en la segunda mitad del siglo XX.

En el libro *Dependencia y desarrollo en América Latina (1969)*, que es sin duda el ensayo más metódico y riguroso de teorización del concepto de dependencia, el sociólogo brasileño Enrique Cardoso y el historiador chileno Enzo Faletto demuestran que la idea de que los países periféricos (subdesarrollados) puedan alcanzar el desarrollo de los centrales (desarrollados) **es una quimera** que dificulta la comprensión del funcionamiento del capitalismo a escala mundial. Para Cardoso y Faletto, el subdesarrollo no es una etapa anterior de la civilización, ni siquiera la consecuencia negativa del desarrollo, sino un elemento constitutivo del proceso histórico de expansión de la economía capitalista. La dependencia no es simplemente la explotación vertical y unidireccional de la periferia por el centro, sino un complejo sistema de dominación que vincula las estructuras políticas y sociales locales a la dinámica global del capitalismo.
Existen diferentes respuestas a la cuestión fundamental de cómo salir de un estado de dependencia: Para Cardoso y Faletto: la multiplicidad de "situaciones de dependencia" hace imposible una solución global. Para Dos Santos, Franck y Marini, la dependencia no puede superarse en el contexto del sistema capitalista. **Dados los estrechos vínculos entre la lógica de la dominación externa y los intereses de la burguesía local, la posibilidad de un desarrollo nacional autónomo es ilusoria**. **En América Latina, la lucha contra la dependencia implica necesariamente una ruptura con el orden capitalista mundial.**

La corriente de la liberación.

Otra gran corriente cuya influencia fué decisiva en la teoría descolonial emergió a finales de los años 1960 en la confluencia del mundo militante, del campo religioso y del campo académico en torno a la **teoría de la liberación**. En efecto, el subdesarrollo que sufre el continente no es el síntoma de un retraso sino, un efecto estructural del exceso de desarrollo de los países centrales, la conclusión se impone por sí misma: el fin del capitalismo dependiente y de sus patologías sociales no vendrá del desarrollo económico y tecnológico de América Latina **sino de una liberación definida como una ruptura con el sistema de dependencia**. Hay que añadir que, para los movimientos de liberación, la dependencia no puede reducirse a su aspecto socioeconómico sino que tiene una dimensión cultural. Por tanto, superarla implica también una **descolonización intelectual y epistemológica, es decir, una ruptura con las tradiciones eurocéntricas de pensamiento**, consideradas cómplices de la dominación histórica del Occidente.
El «mimetismo intelectual», que caracterizó la producción intelectual latinoamericana, se arraigó, según Orlando Fals Borda, en el complejo de inferioridad estructural que caracteriza a las sociedades dependientes:
« Creíamos ganar el respeto universal repitiendo o confirmando científicamente lo que dicen los maestros de otras latitudes ; en

realidad, no ganamos más que la sonrisa tolerante y paternal de quienes hacen o imponen, a su manera, las normas científicas ».

Lo que debemos hacer es responder al desafío de América Latina con nuestros propios medios, diseñando nuestras soluciones según nuestros propios medios, diseñando nuestras soluciones según nuestra propia ideología, utilizando y revitalizando nuestra cultura y nuestra sociedad, en lugar de seguir siendo una copia de segunda clase o el simple mercado de un pueblo extranjero*.*

MODERNIDAD **/ C**OLONIALIDAD **/ D**ECOLONIALIDAD

El “momento” 1992.

En julio de 2002, en una conferencia celebrada en Amsterdam en el marco del III Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, el antropólogo colombiano Arturo Escobar presenta la primera síntesis del «programa de investigación de la modernidad colonial». Este acontecimiento es la culminación de un proceso de gestación de diez años en que han convergido las dos grandes tradiciones críticas latinoamericanas de los años setenta :

1. la crítica dependentista y la filosofía de la liberación y
2. la vertiente latinoamericanista de la crítica poscolonial y subalterna.

1992 es un momento crucial en varios aspectos :

1. Demuestra que el nuevo credo multicultural de los países occidentales ha hecho poco por debilitar su visión radicalmente egocéntrica de la historia,
2. Frente a la ideología de la interdependencia mundial y de la globalización en boga vuelve a poner en el centro del debate la persistencia de las jerarquías mundiales y de los colonialismos internos y
3. sobre todo, dio una visibilidad sin precedentes a las críticas radicales del occidentalismo expresadas por los movimientos sociales e intelectuales autóctonos.

Es importante considerar América Latina como una encrucijada de teorías criticas provenientes de diversos horizontes con una multiplicidad de historias y futuros, y donde una gran diversidad de proyectos culturales, políticos y sociales encuentran un espacio de convergencia. Arturo Escobar.

Aníbal Quijano et Immanuel Wallerstein :

La creación de la entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del sistema-mundo moderno. América no fue incorporada a una economía-mundo preexistente. **No habría habido economía mundial capitalista sin América**: Quijano y Wallerstein.

La Americanidad es la estricta congruencia entre el auge de América y la aparición de la modernidad que supuso el advenimiento de un mundo moderno basado en cuatro elementos estructurantes :

1. La colonialidad, es decir, el establecimiento de un sistema entre Estados jerárquico e inegalitario a escala mundial.
2. La etnicidad, que los autores definen como la creación de un sistema de demarcaciones étnicas (indios, negros, blancos, criollos, mestizos, etc.) y la clasificación jerárquica de estas identidades para organizar la división del trabajo y la distribución desigual de los recursos.
3. El racismo, como proceso de inscripción institucional de las fronteras sociales y étnicas.
4. La promoción permanente del "progreso" y la denigración de las "tradiciones", redefinidas como prácticas arcaicas y anticuadas.

Enrique Dussel: El ocultamiento del Otro.

A principios de los años noventa, con ocasión del quinto centenario de la conquista, Dussel prosiguió el proyecto sobre la liberación elaborando una interpretación crítica del concepto de "descubrimiento" y sus vínculos con la constitución de la modernidad occidental. Estas reflexiones, expuestas en una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad Goethe de Frankfurt en 1992, dieron lugar a un texto de referencia que, no sería exagerado decir, inauguró el campo de los estudios decoloniales en América Latina (*La ocultacion del otro*), refiriéndose a la idea fundamental de que el Otro-americano no fue en modo alguno descubierto, sino ocultado por la máquina discursiva colonial. 1492 es el momento del nacimiento de la Modernidad como concepto del origen de un mito muy particular de violencia sacrificial y, al mismo tiempo, como proceso de ocultación de lo no europeo.

Walter Mignolo: El lado oscuro del renacimiento.

Mignolo se interesa a los cambios epistemológicos (*la parte de la filosofía que estudia las ciencias para determinar su origen lógico, su valor y su alcance)* producidos por la conquista y la colonización españolas. En particular, describe la mutilación de las lenguas indígenas formateadas según el molde del alfabeto latino, la desvalorización sistemáticas de las escrituras pictográficas y la unificacion cultural. Pero si bien este proceso de colonización de la lengua, de la imaginación, del espacio y del tiempo ha logrado inferiorizar duraderamente las culturas indígenas, no las ha erradicado. La necesidad de los indígenas y mestizos de pensar en la frontera de los cosmovisiones (*percepción del universo)* occidentales e indígenas les llevó a forjar otras lógicas discursivas. El movimiento «decolonial» latinoamericana contemporánea, ampliamente

ignorada por la teoría postcolonial dominante, obedece al imperativo de acabar con el monolingüismo y el monologismo (*pensamiento único*) teórico.

El Grupo Modernidad/Colonialidad/Decoloración : M/C/D

Los primeros contactos entre las líneas críticas de la triada Quijano-Dussel-Mignolo comenzaron en 1998, con motivo de un coloquio internacional organizado por los sociólogos Portoricains Ramón Grosfoguel y Agustín Lao Montes, titulado «Transmodernidad, capitalismo histórico y colonialidad: un diálogo post-disciplinario». El mismo año, el sociólogo venezolano Edgardo Lander organiza el simposio «Alternativas al eurocentrismo y al colonialismo en el pensamiento latinoamericano contemporáneo» en el marco del XIV Congreso de la Asociación mundial de sociología en Montreal. El evento reunió a varios futuros actores del colectivo M/C/D, entre ellos Enrique Dussel y Anibal Quijano, pero también al antropólogo Arturo Escobar y al filósofo Santiago Castro-Gómez. Una obra colectiva «La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas» permite plantear el programa de los encuentros posteriores.
Durante los años 2000, la red experimentó una fase de rápida expansión. Este colectivo no tiene un "maestro pensador", sino que funciona como una corriente de actividad que, utilizando un lenguaje original, trata de producir, más allá de las formaciones disciplinarias establecidas, las condiciones para un pensamiento diferente.

La colonialidad del saber.

La noción de colonialidad del poder de Quijano abre la vía a numerosas declinaciones del concepto. Uno de los ejes de reflexión se refiere a la colonialidad del saber. Ésta designa la denominación cultural de Occidente que va acompañada de la inferiorización, e incluso de la destrucción de los saberes y de los conocimientos no europeos.
En la llamada era moderna (siglos XVI-XVIII), la legitimidad del poder cultural europeo era teológica. Los pueblos europeos justificaban su supremacía por la voluntad divina y por la superioridad del cristianismo sobre las demás religiones. La filosofía de la Ilustración laicizó esta visión e impuso otra, esta vez basada en la universalidad de la razón occidental. **La desigualdad ya no se basaba en el orden divino, sino en la ciencia.**

Ciencia moderna, hybris y proyecto colonial

El debate de Valladolid demuestra que las bases epistemológicas de la racialización se sentaron ya en el siglo XVI. El Otro bárbaro e inferior, al que había que civilizar, nació entonces.
El siglo de las Luces introdujo una ruptura en esta construcción de la raza. Por un lado, los cambios en el capitalismo obligaron a modificar la organización global del trabajo. La Revolución Industrial, los inicios de la producción en masa y la creciente importancia del capital financiero hicieron necesarias nuevas formas de producción y de gestión del trabajo en América. La clase burguesa

se sintió menos identificada con los conceptos teológicos, y la autoridad de Dios fue sustituida por la de la ciencia como producto del hombre moderno.
El filósofo colombiano Castro-Gómez estudió este proceso en su obra « La Hybris del punto zero » : los científicos y los hombres de Lumières optaron por una posicion neutra de observación que no puede ser observada desde ninguna parte. El punto cero es un espacio central de poder que otorga a la ciencia y a los científicos el privilegio de tener una mirada soberana sobre el mundo sin que éste pueda ser criticado o discutido. Recordemos que el híbrido para los griegos, constituía el pecado de orgullo del hombre mortal que deseaba elevarse al rango de los dioses.
En esta nueva configuración del saber, la ciencia sustituye a la autoridad divina: se convierte, como subraya Grosfoguel, en un sujeto sin rostro [que] flota en los cielos sin que nada ni nadie lo determine. La asimilación de la ciencia a esta mirada absoluta, desencarnada, supuestamente separada de todo particularismo étnico y de toda determinación histórica, tiene consecuencias importantes. Por otra parte, hace del discurso occidental de la ciencia la expresión del Universal e invalida todas las demás formas de saber y de relación con el mundo, ya consideradas arcaicas, particulares o etnocéntricas.

En el caso de la medicina.
La invalidación o la devaluación de los otros actores epistémicos (*del conocimiento*) se observa sobre todo en la forma de nombrarlos. Así, el término «medicina» sólo se aplica a los conocimientos sanitarios occidentales. Los demás saberes en la materia se llaman en el mejor de los casos «tradicionales» en el peor de los casos «magia» o «supersticiones». Mientras que los especialistas de la salud occidental son llamados «médicos», los de otros pueblos son designados peyorativamente: «brujas», «chamanes» o «curanderos».
El sociólogo venezolano señala que el conocimiento occidental siempre ha funcionado como "un dispositivo de conocimiento colonial e imperial que articula la totalidad de los pueblos, el tiempo y el espacio como parte de la organización colonial/imperial del mundo. En la medida en que esta "cosmovisión" universalista se alimenta de la "derrota" de las culturas y saberes no occidentales, y luego de su integración en formas devaluadas a la gran narrativa del progreso, toma la forma concreta de un "sentido común", una segunda naturaleza, cuyo arraigo socio-histórico se vuelve indetectable.

Epistemicidio y conocimiento no eurocéntrico.

La colonialidad del conocimiento es, por tanto, el proceso de imposición del conocimiento y las formas de conocimiento occidentales a otros pueblos. El efecto colateral de este dominio epistémico es la inferioridad y aniquilación del conocimiento no occidental.
La apropiación cultural comienza por identificar y clasificar los saberes no occidentales en función de su «explotabilidad», para someterlos después a un proceso de extracción que los desvincula radicalmente de su cultura ancestral.
La colonialidad se expresa sobre todo en el resultado final, en el que los

conocimientos expropiados, generalmente ampliamente empobrecidos, se utilizan para aumentar el poder de la cultura dominante y, en última instancia, para debilitar las formas de vida que los hacían posibles. Los siguientes ejemplos ilustran este fenómeno:

El primero se refiere al conocimiento indígena del pueblo amazónico awajún. Los exploradores europeos de los siglos XVIII y XIX veían a estos pueblos como salvajes con prácticas y costumbres bárbaras. Sin embargo, la colonialidad no es un proceso estático sino dinámico. En este sentido, la situación de inferioridad de los conocimientos no es fija y puede evolucionar con el tiempo a medida que se reconfiguran las relaciones sociales de poder, como puede verse en el caso de una bebida y la práctica espiritual amazónica asociada a ella, que se ha hecho muy popular en los últimos años. : ayawasca. A partir de la segunda mitad del siglo XX, la ayawasca se convirtió en objeto de interés científico y su uso tuvo un enorme éxito, generando un turismo chamánico en torno a este ritual, que se adaptó a los clientes occidentales que buscaban desintoxicarse, regenerarse y curarse de males corporales, emocionales y espirituales en el transcurso de una experiencia mística. El interés del Norte global por esta práctica parece haber devuelto la reputación al saber amazónico, y sus usos se han elevado al rango de espiritualidad (*Sebastien Baud "Reappropriation mutuelles. Ayahuasca et néochamanisme péruvien internationalisé", Drogas, Salud y Sociedad*).

El segundo es la hoja de coca, presente en la región desde hace milenios, la planta posee un valor ritual que recuerda el vínculo de las comunidades andinas con el conjunto de los existentes, humanos y no humanos, englobados bajo el concepto de Pachamama (Madre Tierra). Desde la conquista los españoles la desacreditaron y la Iglesia católica la condenó y la diabolizó. Después de un intenso proceso de apropiación cultural durante el siglo XIX, la coca fue colocada en 1961 en la lista de estupefacientes. En realidad, la prohibición internacional del cultivo de coca ha servido sobre todo como justificación para el redespliegue imperial de los Estados Unidos en la región

EXTENSIONES TEÓRICAS Y MILITANTES.

La colonialidad del género.

Las feministas decoloniales de Abya Yale [10] se reivindican descendientes de los movimientos sociales regionales, surgidos de mujeres racializadas y subalternas que habían sido ocultadas por la historia hegemónica (Yuderkys Espinosa Miñoso, filósofa, investigadora y escritora dominicana, miembro de GLEFAS: Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista). Las luchas feministas latinoamericanas son protagonizadas esencialmente por mujeres blancas, urbanas y burguesas.

10 Abya Yala (« tierra de plena madurez ») es el término que el pueblo kuna, que vive en el Istmo de Panamá, llama al territorio de sus ancestros. Desde 1992, las organizaciones autóctonas del continente propusieron de abandonar la categoría euro-centrada de América y de substituirla por Abya Yala. Ahor el término se conoce en los medios universitarios y militantes de la decolonizacion.

(De)colonizar dignifica deshacer el sistema global de poder que rige las sociedades occidentales y occidentalizadas, y favorecer la emergencia de una pluralidad de formas de organización social realmente igualitarias.

El feminismo decolonial de ABYA YALA.

Las feministas descoloniales recuerdan que las mujeres indígenas y afrodescendientes siempre han estado a la vanguardia de la resistencia anticolonial, pero que su acción se ha hecho invisible o considerada como insignificante. Durante siglos, las mujeres racializadas de Abya Yala han demostrado una gran capacidad de acción. Las luchas femeninas que con mayor frecuencia se señalan en la historia de las movilizaciones sociales latinoamericanas son, las llevadas a cabo por mujeres blancas, urbanas y burguesas.

Feminismo comunitario: un feminismo de voces autóctonas.

El feminismo comunitario se diferencia del feminismo blanco en que considera a las mujeres no solo como individuos sino también miembros de una comunidad y como parte de los lazos sociales que las unen a otras y al medio ambiente (la pachamama). Así pues, la violencia de la colonización se cristalizó en los cuerpos de las mujeres. Por ello, la decolonización debe pasar por la abolición del patriarcado - "despatriarcalización"- y el restablecimiento del equilibrio entre mujeres y hombres.

Planteamientos decoloniales de la ecología política

La colonialidad de la naturaleza: dos enfoques precursores.

Los vínculos entre la dominación colonial, la heteronomía (*el hecho de no ser autónomo, de depender de reglas recibidas del exterior*), el carácter estructural de la región, la explotación humana y la devastación ecológica deben imperativamente tenerse en cuenta en nuestro análisis.
Tres autores abordan esta cuestión:
Fernando Coronil reinterpreta la tradición de la dependencia reintroduciendo el espacio y la naturaleza como categoría central de análisis. La apropiación simbólica y económica de los recursos petroleros por parte del Estado venezolano entre 1960 y 1980, y la destrucción concomitante de otros sectores productivos, dio lugar a un Estado "mágico" cuya supuesta riqueza inagotable le permitió hacerse cargo de toda la comunidad nacional mediante lógicas clientelistas, toda la colectividad nacional. La magia del Estado venezolano proviene de la dimensión destructiva.
Héctor Alimonda relee la historia medioambiental a través del prisma de la categoría de colonialidad. La colonización de América supuso una profunda reconfiguración del modo en que Occidente concebía las interacciones entre lo humano y lo no humano. La colonialidad de la naturaleza puede definirse como "la devastación que destruye o desorganiza los ecosistemas y las formas de producción autóctonas, y anula el potencial de autonomía de estas sociedades".

Arturo Escobar combina la crítica al desarrollo, las ecologías populares y un enfoque ontológico de los conflictos medioambientales. Desde sus primeros trabajos sobre desarrollo y postdesarrollo hasta su aproximación "ontológica" a la alteridad cultural de los subalternos pasando por el fructífero diálogo teórico que ha forjado con los movimientos sociales afrodescendientes de Colombia. Se trata de explicar la decisiva contribución del antropólogo colombiano al desarrollo de una ecología política decolonial.

La invención del desarrollo

Es urgente romper con el actual sistema internacional de asignación de recursos, responsable del "desarrollo del subdesarrollo" y de la esclavitud de las sociedades del Sur (*André Gunder Franck, Capitalisme et sous-developpement en Amérique latine*).

El punto de partida de Escobar es que el desarrollo es una invención cultural de origen occidental que constituye el engranaje central de la producción económica, social y política del Tercer Mundo. La era del desarrollo contemporáneo comenzó el 20 de enero de 1949, cuando el presidente Harry Truman expuso el nuevo imperativo moral que debía guiar la política exterior de Estados Unidos: ayudar a los países subdesarrollados a salir de la pobreza; en otras palabras, rehacer el mundo a su imagen y semejanza.
Respaldado por el orden neocolonial de posguerra, el discurso del desarrollo se transformó rápidamente en una utopía imparable, que justificaba la creación de un vasto aparato de políticas, procedimientos, instituciones y técnicas -Banco Mundial, FMI, agencias de cooperación, ONG (organizaciones no gubernamentales), fundaciones, universidades, organizaciones locales-, el desarrollo acabó configurando no sólo la realidad económica, social y cultural de las sociedades "subdesarrolladas", sino también las subjetividades de las poblaciones destinatarias.
El desarrollo funcionó creando anomalías (los pobres, los desnutridos, los analfabetos, las mujeres embarazadas, los sin tierra), que luego trató de corregir. Al materializarse en una serie de prácticas, instituciones y estructuras, ha tenido un profundo impacto en el Tercer Mundo: las relaciones sociales, las formas de pensar y las visiones de futuro han quedado marcadas de forma duradera por este operador omnipresente. En gran medida, el Tercer Mundo ha llegado a ser lo que es por culpa del desarrollo.

Hacia el postdesarrollo.

Por lo tanto, es fácil ver por qué, para Escobar, no sólo es inútil sino también ingenuo pretender "reformar" la ayuda al desarrollo.
El postdesarrollo afirma la necesidad de multiplicar los centros y organismos de producción de conocimiento, con el objetivo de hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquellos que suelen ser los "objetos" del desarrollo, y transformarlos en actores. Hay dos formas de conseguirlo: en primer lugar, centrándose en las adaptaciones, subversiones y resistencias que las poblaciones locales oponen a las intervenciones de desarrollo; en segundo

lugar, destacando las estrategias alternativas producidas por los movimientos sociales cuando se encuentran con proyectos de desarrollo.
La colonialidad debe entenderse como un doble proceso paralelo que implica, ciertamente, "la supresión sistemática de los saberes y culturas subalternas por parte de la modernidad dominante", pero también, e inseparablemente, la "necesaria emergencia de saberes particulares modelados por esta experiencia" que hacen posible la aparición de una pluralidad de "configuraciones socioculturales".

Una Política del territorio.

El territorio es fundamental para la « antropología de la diferencia » que preconiza Escobar. Utilizando el ejemplo concreto de los movimientos afrocolombianos de la costa del Pacífico, Escobar sostiene que el territorio constituye una de las dimensiones fundamentales de las luchas subalternas que intentan responder, desde sus condiciones concretas de existencia, a las lógicas culturales del desarraigo y a los proyectos de ocupación territorial engendrados por la colonialidad global.
Las políticas del territorio no pueden reducirse solamente a la defensa de las tradiciones o de los lugares de vida puesto que ya están enraizadas en el contexto de la división « modernidad/colonialidad». Es necesario tener en cuenta que estos proyectos implican estrategias reflexivas de reapropiación, reconstrucción, reinvención, traducción y negociación. Asi lo demuestra, entre muchos otros, el ejemplo del neozapatismo en Chiapas o del movimiento afrocolombiano en el Pacífico que están en constante diálogo con una multitud de nuevos discursos – como el problema medioambiental - y están conectadas a múltiples redes sociopolíticas.

Una ecología política regional, relacional e integral: el caso del PNC (Procesamiento de Comunidades Negras).

Puede ser útil examinar las implicaciones de una "política del lugar o territorio", en particular desde un punto de vista ecológico, utilizando el ejemplo concreto de los movimientos afrodescendientes en la región del Pacífico colombiano (Chocó). A esta región se asocian dos imágenes coloniales, ambas aún vigentes: la de una tierra de abundancia ofrecida a la extracción y la de una población negra, ella misma condenada naturalmente a la explotación. Desde 1980, la región se ha visto sometida a un ciclo de acumulación extractivista especialmente devastador, basado en el cultivo industrial de la palma aceitera y la coca. Esta expansión de la economía capitalista ha llevado a una intensificación de la deforestación y a un aumento de la presión sobre las poblaciones locales, que se han visto sometidas a un proceso sin precedentes de acaparamiento de tierras y a estrategias planificadas de expulsión de sus territorios colectivos.
Es en este contexto de una penetración sin precedentes del frente del «desarrollo capitalista» en la región que nace un importante movimiento político de defensa de los derechos de las comunidades negras. Este movimiento, articulado en torno al Procesamiento de las Comunidades Negras

(PCN), se apoya en los derechos territoriales y culturales colectivos concedidos a las minorías étnicas por la Constitución nacional en 1991, para organizar la defensa de sus modos de vida, de sus tierras y recursos.
La reformulación de la costa del Pacífico como «región-territorio», es decir, como un espacio biocultural ancestral indivisible, se opone a lo que constituye uno de los pilares de las políticas de gestión capitalista de los territorios y de la naturaleza. Es un proyecto de vida comunitaria.

Conflictos ontológicos [11]

La perseverancia de las comunidades y de los movimientos etnicorritoriales implica la resistencia, la oposición, la defensa y la afirmación de sus territorios, pero pocas veces se describe de manera más radical como ontológica . Solo interesa el proyecto moderno de Un Monde que busca reducir los numerosos mundos existentes en uno (el mundo del individuo y del mercado), y lo que pretenden estos movimientos comunitarios es la **afirmación de una multiplicidad de mundos**.
El enfoque político de la ontología -que Escobar denomina "ontología política"- implica una doble operación: por un lado, la deconstrucción de las afirmaciones del mundo moderno de ser El Mundo; y por otro, lponer en evidencia las múltiples formas alternativas de modo de vida.
La ontología de los modernos pone en relación los individuos y las cosas, creando una forma muy particular de racionalidad, el dualismo ("clivaje" entre sujeto y objeto), que se manifiesta concretamente en la cascada de antinomias asimétricas de la vida socio-natural de los modernos: humano y no humano, vivo e inerte, razón y emoción, ideas y sentimientos, mente y cuerpo, secular y sagrado, individual y colectivo, ciencia y doxa (*el conjunto de axiomas no discutidos en una sociedad*), desarrollo y subdesarrollo, etc.
El territorio es mucho más que una base material para la convicencia de la comunidad humana y sus prácticas. Cuando se habla de una montaña, un lago o un río como de un ancestro o de una entidad viva, se hace referencia a una relación social, y no a una relación de sujeto a objeto. Cada relación social con los no humanos obedece a protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales o de uso. Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se amplía para incluir a los no humanos (no humanos que pueden abarcar animales o montañas pasando por los espíritus, en función de los territorios específicos). Por lo tanto, el campo de la política se abre a los no humanos.
Sin minimizar la devastación en curso y el poder de las fuerzas del Mundo Único, ni caer en la fascinación romántica, **la atención prestada** a estas luchas decoloniales en América Latina/Abya Yala, que llevan mucho tiempo lidiando con el desastre, nos invita a idear nuevas formas de desprendernos de nosotros mismos y forzar el paso hacia otros mundos .

---

11 *que corresponde al ser, a su existencia.*